

La alternativa republicana a la democracia contemporánea: participación y virtud cívica*

The Republican alternative to contemporary democracy: participation and civic virtue

Ramón Ruiz Ruiz**

Resumen

Los conceptos de ciudadanía y participación aquí manejados pueden ser equiparados con los de justicia y libertad: aspiramos a ser justos y libres aunque sabemos que nunca llegaremos a serlo del todo, sin embargo no abandonamos estos ideales ni dejamos de considerarlos claves para nuestra sociedad.

Palabras clave

Participación, ciudadanía, democracia.

Abstract

The citizenship concepts and participation here managed they can be compared with those of justice and freedom: we aspire to be fair and free although we know that we will never end up being completely it, however we don't abandon these ideals neither we stop to consider them keys for our society.

Key words

Participation, citizenship, democracy.

* Este trabajo se inserta en el ámbito de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del programa de investigación Consolider Ingenio 2010 «El tiempo de los derechos» (CDS 2008-00007).

** Universidad de Jaén.

Introducción

Hace muy poco tiempo, apenas un par de años, era difícil encontrar un ejemplar de una revista dedicada a cuestiones políticas, sociales o jurídicas que no incluyera algunas páginas dedicadas al republicanismo. Eran también muchos los periodistas, analistas, «intelectuales», e incluso políticos, los que le prestaron una gran atención y apostaron con entusiasmo por este proyecto de revitalización de la vida pública. Sin embargo, tras este auge inicial motivado por la publicación, en 1999, de la versión española de la obra de Philip Pettit *Republicanismo: una teoría de la libertad y el gobierno*, el interés por el republicanismo ha ido paulatinamente languideciendo hasta casi desaparecer de los debates filosófico-políticos.

Sin embargo, a mi juicio, las tesis y propuestas republicanas siguen siendo tan plausibles, tan factibles, e incluso tan necesarias ahora como entonces, por lo que creo que merece la pena no solo continuar recordándolas y divulgándolas, sino, más aún, desarrollándolas. Esta es la razón por la que, en las páginas que siguen, voy a tratar de mostrar los beneficios que reportaría a nuestras democracias contemporáneas la adopción de algunas de estas propuestas –y, especialmente, su visión de la participación política–, así como los instrumentos de los que podríamos servirnos para hacerlas realidad.

Por otro lado, creo oportuno puntualizar que si bien es frecuente contraponer republicanismo a liberalismo –como yo mismo hago en este artículo a efectos expositivos–, no necesariamente debe entenderse que se trata de alternativas antagónicas o incompatibles. Es cierto que conceptualmente difieren en su noción de individuo o de la relación de este con su comunidad, sin embargo, el republicanismo contemporáneo asume muchos de los presupuestos básicos del liberalismo –del mismo modo que en su día este asumió los de aquel– y es perfectamente compatible, al menos en algunas de sus versiones, con algunos de los logros de las sociedades contemporáneas como los derechos fundamentales o el individualismo ético (Barranco, 2005, p. 24). En definitiva, el republicanismo puede ser entendido, más que como una alternativa, como un complemento del liberalismo –de hecho, son muchos sus proponentes contemporáneos los que hablan de un «liberalismo republicano»– que trata de profundizar en la libertad individual, de hacerla más robusta si bien entiende que para ello es imprescindible un mayor compromiso cívico de los ciudadanos con los asuntos públicos y con la comunidad en general.

1. La democracia liberal

Muchas y muy distintas entre sí han sido las formas de concebir la democracia a lo largo de la historia, si bien la hegemónica en nuestros días es la habitualmente

conocida como «liberal», hasta el punto de que es posible sostener que «hoy la «democracia» es una abreviación que significa «liberal-democracia»» (García, 1998, p. 116)¹.

Se trata de una concepción de la participación política que surgió como respuesta a las «teorías clásicas de la democracia», que ponían –a juicio de algunos– demasiado énfasis en la virtud cívica de los ciudadanos y en su intervención intensa, responsable y racional en los asuntos públicos (Velasco, 1998, p. 122), por considerar esta como la mejor garantía para la preservación de la libertad. Sin embargo, a partir, fundamentalmente, de finales del siglo XVIII y principios del XIX, esta participación intensa comienza a verse como irreal y como peligrosa a la vez. Como irreal porque los ciudadanos ya ni pueden ni quieren comprometerse con la cosa pública con la misma intensidad con la que lo hicieran sus antepasados griegos o romanos, toda vez que ni el tamaño de los grandes Estados modernos lo permite, ni las ilimitadas oportunidades de enriquecimiento abiertas a la actividad privada por la nueva economía mercantil lo aconsejan. Como peligrosa, porque ya habían comprobado los revolucionarios, tanto americanos como franceses, los excesos y abusos de los que eran capaces los regímenes populares y lo fácilmente que estos degeneraban en tiranías de la mayoría.

Otra fórmula, por tanto, debía encontrarse para proteger la libertad frente al poder político, en vista de que ponerlo, simplemente, en manos de la mayoría se había demostrado un recurso insuficiente. La receta que parecía ahora más prometedora para tal fin era la de limitar el poder mismo, al que se le vetaría entrometerse en «aquella parte de la existencia humana que necesariamente permanece individual e independiente y que está, por derecho, fuera de cualquier competencia social» (Constant, 1988a, p. 177). De modo que lo verdaderamente importante ya no sería tanto quién detentara el poder, sino que el ámbito de actuación de este se ciñera a aquella esfera de competencias que le es propia, esto es, la protección de los derechos innatos de los seres humanos, por medio de sus funciones de garantía del orden interno y de defensa frente a las amenazas exteriores. Cualquier otra intervención del Estado en la sociedad civil, cualquier pretensión de búsqueda colectiva del bien común o de la felicidad, pasará a ser considerada, a partir de entonces, un estorbo y un agravio a la autonomía individual, incluso en el supuesto de que tales pretensiones contaran con el beneplácito de la mayoría.

Entre estos derechos individuales que el Estado habría de respetar y proteger se

¹ Es evidente que el liberalismo no es homogéneo, existen diversas corrientes y formas de entenderlo, por lo que cuando trato de describir el sistema liberal, lo hago de una forma un tanto estereotipada que trata de reflejar, más bien que las distintas doctrinas, el funcionamiento en la práctica de los sistemas liberales en las democracias contemporáneas.

encontrarían los derechos políticos, cuya función sería similar a la de los demás derechos: permitir a los ciudadanos defender sus intereses particulares (Habermas, 1994, p. 223). De este modo, la finalidad esencial de la participación política de los ciudadanos sería la de permitirles influir en la actuación de los poderes públicos para tratar de encaminarla hacia la promoción de sus intereses. En este sentido, conforme a la concepción liberal –nos ilustra Habermas (1994)– la política tendría la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en un mercado orientándose a obtener el mayor provecho posible. Ciertamente, es habitual comparar el proceso electoral en las democracias liberales con la economía de mercado basada en la oferta y la demanda: los partidos políticos ofrecen sus programas de gobierno a unos electores-consumidores que optarán de entre las distintas ofertas por aquella que más les convenga conforme a unas preferencias o intereses previos al proceso político y que, por tanto, no se formarían como resultado del mismo.

Ahora bien, una vez emitido su voto, al ciudadano –reducido a mero elector– ya no le queda mucho más que hacer en la esfera pública, toda vez que la democracia liberal consiste, «después de todo, no en el gobierno del pueblo, sino en el de unas personas autorizadas por este: los políticos» (Rivero, 1997, p. 211). La participación se reduce, así, al mero proceso de nombramiento de las autoridades que han de regir el destino de la comunidad² y que contarán para tal misión con una gran discrecionalidad sin tener que someterse a las opiniones del electorado, más allá de por el hecho de que, si no quieren ser sustituidos por otros, se verán en la necesidad de atender, en alguna medida, las demandas de los ciudadanos. Se produce así, como denuncia Massimo La Torre (1994), una transformación de los superiores (los electores) en sometidos (en súbditos) y de aquellos que deberían ser mandados (los representantes) en mandantes (en legisladores); transformación que se considera justificada porque, en la perspectiva liberal, el representante se asemeja a un tutor que conoce mejor que sus representados el verdadero interés público y la forma de aproximarse a su realización (Velasco, 1998, p. 125).

Para evitar que esta gran discrecionalidad de los representantes se traduzca en un gobierno despótico y tiránico, la tradición democrática liberal no solo confía en el elevado carácter moral e intelectual de los representantes, sino también –aparte de las elecciones periódicas– en la estructura misma del sistema político. Ciertamente, la separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial se estima como un mecanismo eficaz de autocontrol del sistema que disminuye la probabilidad de un

² Es más, ni tan siquiera se goza plenamente de esta facultad, toda vez que, como escribe Duverger, «el hecho de la elección, como la doctrina de la representación, ha sido profundamente transformado por el desarrollo de los partidos. No se trata, en lo sucesivo, de un diálogo entre el elector y el elegido, la nación y el Parlamento: se ha introducido un tercero entre ellos, que modifica radicalmente la naturaleza de sus relaciones. Antes de ser escogido por sus electores, el diputado es escogido por el partido: los electores no hacen más que ratificar esta selección» (Duverger, 1957, p. 378).

uso ilegítimo o autointeresado del poder público. De este modo, las virtudes del sistema político suplen las deficiencias de participación ciudadana que postulan las teorías clásicas de la democracia.

Pero si el Estado liberal apenas otorga capacidad de participación política a los ciudadanos, a cambio, tampoco les pide gran cosa, pues nada se le impone al individuo más allá del respeto a la autonomía de los demás y los deberes cívicos imprescindibles para la conservación misma del Estado (votar, pagar impuestos y, si la nación es amenazada, acudir en su defensa). Y esto es así porque para los liberales la mejor sociedad es aquella que minimiza las interferencias y demandas públicas, aquella en la que los individuos tienen el mínimo de obligaciones. De esta manera, tal y como pone de manifiesto Félix Ovejero (2001, p. 21), la democracia liberal economiza virtud, puesto que, por un lado, la garantía de los derechos no depende del compromiso cívico, de que los ciudadanos se involucren directamente en la defensa de sus libertades, y, por otro, la ciudadanía no tiene que asumir los «costos» de la vida pública, pues esta quedará en manos de unos profesionales retribuidos por ello.

Como ya ha quedado dicho, esta forma de entender la vida pública ha sido la mayoritariamente favorecida desde que fuera explicitada por Benjamin Constant en su célebre conferencia *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1989, p. 281, 282), pronunciada en el Ateneo de París en 1819. En ella, el filósofo suizo afirmaba que, a diferencia de los antiguos, que cuanto más tiempo consagraban al ejercicio de sus derechos políticos, más libres se creían, «en la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos». De ahí, por tanto, la necesidad del sistema representativo, que «no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma»; de modo que lo mismo que los ricos contratan intendentes para que cuiden de sus asuntos, así también los ciudadanos modernos nombran representantes para que defiendan sus intereses; pero, de nuevo al igual que los mandantes –a menos que sean unos inconscientes– cuidan de que sus mandatarios cumplan sus funciones con diligencia y honradez, así los electores han de «reservarse en periodos que no estén separados por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarlos si se han equivocado y revocarles los poderes de que hayan abusado».

2. La propuesta republicana

Sin embargo, aun siendo mayoritaria, esta concepción de la democracia no es unánime, sino que ha sido criticada desde distintas posiciones intelectuales, entre las que en nuestros días destaca el llamado «republicanismo cívico». Los autores

que recurren a esta antigua tradición de pensamiento quieren recuperar lo mejor de la misma, y, especialmente, valores tales como la participación política, la virtud cívica o el patriotismo bien entendido –todo ello, como es lógico, en la medida de lo posible y de lo compatible con la forma de vida de la sociedad actual–.

Muchas son las carencias que los republicanos encuentran en la forma en que los liberales conciben la democracia, empezando por el hecho de que esta dista mucho de ser un mercado tan perfecto como se nos quiere hacer creer. Ciertamente, es posible afirmar, tal como lo hace, por ejemplo, Félix Ovejero (2001, p. 21-23), que para que un mercado funcione correctamente se requiere, entre otros muchos requisitos, que este sea sensible a las muy diferentes demandas de los consumidores; o en términos políticos, que existan partidos y programas de gobierno que representen los intereses de todos los ciudadanos, aun los de aquellos cuyas pretensiones u opiniones sean minoritarias, de manera que estos puedan, al menos, hacer oír su voz y llamar la atención sobre sus necesidades, aunque cuenten con pocas posibilidades de que estas sean finalmente atendidas

Sin embargo, en el mercado político muchas demandas se encuentran desamparadas, pues la oferta suele ser muy limitada como consecuencia de los enormes costos que implica entrar a competir en el mismo. Pero, además, en ocasiones, las ofertas políticas disponibles no solo no satisfacen las demandas de las minorías poco influyentes, sino tan siquiera las de las mayorías. En efecto, los partidos políticos han de atender los intereses de los «poderosos», aunque sean contrapuestos a los de la mayor parte de los ciudadanos, toda vez que son aquellos quienes, precisamente, van a permitirles concurrir al mercado político facilitándoles el acceso a los medios de comunicación, a los recursos necesarios para las campañas electorales, etcétera³.

Y a todo esto hay que añadir el hecho de que los partidos políticos que compiten en el mercado de votos, si quieren acaparar el suficiente número de ellos para acceder al poder, han de intentar recoger en sus programas el mayor número de intereses. Ahora bien, en un mundo de intereses conflictivos, los intereses de unos fácilmente chocan con los de otros, por lo que la mejor estrategia a seguir por los empresarios políticos será la de ofrecer promesas que no molesten a nadie, es decir, programas vagos, que no dicen nada y que se convierten, así, en cheques en blanco que en nada comprometen y que, por lo mismo, ni siquiera pueden ser objeto de reclamación. De este modo se produce el proceso de convergencia de los partidos hacia el «centro», con propuestas prácticamente idénticas en su vacuidad –de modo que los

³ Además, estos «poderosos» están en condiciones de ejercer su influencia sobre un gran número de votantes, sea porque sus problemas arrastran a los muchos que dependen de ellos, sea porque gracias a su presencia continuada –e, incluso, a su control– de los medios de comunicación, tienen la capacidad de transmutar sus propios intereses y problemas en los intereses y los problemas de la sociedad.

«consumidores» no saben lo que compran porque las ofertas ni siquiera precisan los productos–, lo que convierte el proceso electoral más en una selección entre élites que gestionan que entre proyectos de gestión diferentes (Ovejero, 2001, p. 22).

Pero aun en el caso de que el mercado electoral funcionara adecuadamente, esta noción de la democracia seguiría siendo rechazada por los republicanos, pues, a su juicio, la política ha de dar respuesta a cuestiones relativas a valores y no a simples cuestiones de preferencia (Habermas, 1994, p. 225), esto es, el proceso político no debería concebirse como un mercado, sino como un diálogo encaminado a la promoción del bien común. Se podría afirmar, así, que para los republicanos, tal y como señala Philip Pettit (1993, p. 172) continuando con el símil comercial, los votantes no deben ser vistos como consumidores de programas electorales, sino como supervisores de la calidad. Esto es, los ciudadanos no han de ir a las urnas a seleccionar entre las alternativas ofrecidas, aquella que en mayor medida satisfaga sus preferencias personales –a la manera en que elegimos, por ejemplo, entre los distintos destinos vacacionales, aquel que más nos interesa para nuestra familia–, sino que deberían acudir a emitir su juicio respecto a qué alternativa es la mejor para la sociedad en su conjunto, conforme a los criterios que estimen más adecuados.

De lo que se trata, por tanto, no es de adoptar aquellas decisiones que, con independencia de su calidad o de su justicia, satisfagan los intereses inmediatos de los más numerosos o de los más influyentes, sino de encontrar las mejores soluciones en cada caso concreto, por medio de un proceso de deliberación pública al que los participantes no acudan con intereses, preferencias y opiniones preconcebidas e inamovibles, sino con la disposición de someterlos a un proceso crítico de revisión a la luz del debate, teniendo en cuenta perspectivas alternativas e información adicional

Esto es así porque el pensamiento republicano se caracteriza por la creencia en lo que Cass Sunstein denomina el «universalismo» (1988, p. 1555), es decir, en la posibilidad de llegar, por medio de un proceso de deliberación entre iguales, a acuerdos sustantivos y ampliamente compartidos sobre el bien común –o sea, a diferencia del relativismo y del escepticismo, los republicanos opinarían que es posible encontrar una respuesta correcta, si no en todos, sí en muchos casos–. Ahora bien –reconoce el propio Sunstein (1988)–, esto no significa que los republicanos crean en un bien público unitario o que nieguen que, a veces, los ciudadanos –dados sus diversos intereses, miras o posición– serán incapaces de llegar a un acuerdo a través de la conversación, por lo que habrá ocasiones en las que será preciso alcanzar compromisos y otras en las que será inevitable que se produzcan «perdedores políticos» –además de que existen determinadas cuestiones que, en todo caso, deberían quedar fuera de la discusión pública como, por ejemplo, la religión–.

Ahora bien, el principal reproche –muy relacionado con lo anterior, como en seguida se verá– que el republicanismo dirige a la manera en que los liberales conciben la democracia tiene que ver con la escasa participación política que estos conceden a los ciudadanos. En este sentido, observa Flores D´Arcais (2001, p. 108 ss), entre otros muchos, que en nuestros días los individuos se van percatando de que cada vez cuentan menos, de que la política se ha transformado en «cosa de ellos», en el monopolio de una clase política atrincherada y a menudo incapaz de representar ni defender la voluntad ni los verdaderos intereses de los ciudadanos, lo que lleva a estos a una situación de apatía⁴, de descreimiento e incluso de rechazo de la política y de los políticos que les convierte en fácil presa de ideologías totalitarias y de integrismos nacionalistas y religiosos.

Esta es una de las razones por la que los republicanos apuestan por lo que Salvador Giner denomina un «orden democrático exigente», al que define como «aquel que incorpora la participación ciudadana en la mayor medida posible» (2000, p. 141). Los poderes públicos deberían, así, promover e incentivar una participación política a la vez extensa, es decir, que incluya al mayor número de ciudadanos, e intensa, esto es, que vaya más allá del simple voto, pues el ciudadano no se considera un mero elector, sino una persona que participa de manera continua y responsable en las decisiones que afectan a la vida de su comunidad. Además de conjurar las amenazas ya señaladas, muchas otras son las ventajas que los republicanos otorgan a este tipo de participación: gracias a ella nos podremos considerar verdaderamente libres, nos aseguramos de que el gobierno se cuide de nuestros intereses y bienestar, al tiempo que las decisiones que se adopten serán mejores y más justas.

Efectivamente, uno de los más recurrentes axiomas de la tradición republicana es la vinculación que invariablemente establece entre la libertad individual y la participación política. Sin embargo, esta relación no hay que entenderla ya en el sentido clásico de que el gobierno estaría siempre presto a recortar nuestras libertades cuando no estuviéramos vigilantes y participáramos en la vida pública consciente e informadamente⁵. Esto es, no parece que, con carácter general, tenga ya vigencia el famoso epigrama acuñado en 1790 por el juez y político radical irlandés John Curran que sentenciaba que «la condición bajo la cual Dios ha dado la libertad al hombre es la vigilancia eterna», puesto que en este punto parece justo dar la razón

⁴ Una apatía que, a juicio de algunos como Velasco, el sistema no solo consiente, sino que incluso fomenta: «es importante señalar que entre las virtudes del proceso electoral no se exige una amplia participación de los votantes, e inclusive, cierta apatía cuantitativa y cualitativa (intensidad de las preferencias) resulta funcional en cuanto evita presiones excesivas sobre el sistema democrático» (Velasco, 1998, p. 122).

⁵ Si bien, tampoco se trata de una posibilidad completamente descartable, tal y como ha quedado demostrado con la aprobación, entre otras normas, de la «Patriot Act» en los EE. UU. tras los atentados del 11 de septiembre de 2001.

a Constant respecto a que las libertades individuales están razonablemente a salvo gracias a los controles sistémicos y a la opinión pública⁶.

A lo que se refieren, más bien, los republicanos contemporáneos es a que la relación entre la libertad y la participación es intrínseca, esto es, participar en la cosa pública es una dimensión de la libertad de los ciudadanos, no una consecuencia externa de hacerlo. Ciertamente, se puede afirmar –con Honohan (2002, p. 187)– que la autonomía personal depende, en gran medida, del contexto social y que las decisiones políticas afectan a la gama de posibilidades abiertas a los individuos, por lo cual, si estos carecen de la posibilidad real de participar en la adopción de estas decisiones, su autonomía se verá reducida y sus vidas individuales se verán constreñidas por poderes ajenos.

En otras palabras, podemos afirmar que somos libres cuando somos nosotros mismos quienes decidimos cuáles son nuestros intereses, nuestros objetivos y cómo queremos satisfacerlos. Hay ocasiones en que esto puede lograrse plenamente a nuestro gusto sin que se produzca una colisión con los intereses o los deseos de los demás. En este caso, seremos libres cuando podamos actuar según nuestra voluntad sin ningún tipo de coacción o interferencia externa. Pero, en muchas ocasiones, nuestros intereses chocan con los de los demás, con los de nuestra pareja, nuestra familia, nuestra comunidad de vecinos y, en última instancia, con los del resto de los ciudadanos de nuestra República. En estos casos, no es posible –no debería serlo– que seamos nosotros quienes imponamos a los demás nuestra opinión o nuestros intereses, pues entonces estaríamos tiranizándolos, socavando su libertad. Lo mismo que no podemos consentir –si queremos realmente ser libres– que alguno o algunos de ellos nos impongan sus opiniones o intereses a nosotros. Por tanto, debemos llegar a un acuerdo con ellos sobre qué es lo que más nos conviene a todos, sobre cuál sea nuestro bien o interés común. Se puede, por tanto, decir que en este tipo de asuntos *compartidos* seremos libres cuando tengamos capacidad para opinar y defender nuestra visión sobre lo que consideramos que más nos conviene, de lo que creemos que es el bien o el interés común; cuando tengamos, en definitiva, una cierta capacidad de influencia a la hora de decidir sobre aquello que nos afecta –aunque nuestra opinión finalmente, por no ser compartida o por serlo minoritariamente, sea derrotada--.

⁶ En efecto, un instrumento imprescindible para conjurar los abusos del poder y garantizar el respeto a nuestros derechos y libertades es la opinión pública. Entiende, ciertamente, Constant que cuando ciertos principios han sido clara y completamente demostrados, ellos mismos se convierten en su propia garantía, de modo que si se reconoce universalmente que no hay en el mundo un poder ilimitado, nadie, en ninguna época, osará reclamar tal poder. Ciertamente, según este mismo escritor, la experiencia nos muestra que ya nadie atribuye a la sociedad, por ejemplo, el derecho a quitar a alguien la vida sin juicio previo, razón por la cual ningún gobierno moderno exige el ejercicio de tal derecho (Constant, 1988a, p. 182). También Isaiah Berlin se expresaba en términos muy similares en su célebre obra *Dos conceptos de libertad* (2003, p. 272).

Otro de los beneficios, ya apuntados, que nos brinda la participación política, es que, gracias a ella, el gobierno se verá forzado a atender nuestras necesidades e intereses, pues, como escribe Quentin Skinner, «a menos que los políticos sean personas de un altruismo excepcional, siempre estarán tentados de tomar decisiones que favorezcan sus propios intereses o los de los poderosos grupos de presión en lugar de los de la comunidad en su conjunto» (1992, p. 221). De modo que si queremos construir una genuina democracia, en la que el gobierno sea verdaderamente para el pueblo como consecuencia de serlo realmente del pueblo, es imprescindible que la labor de gobierno no se vea fiscalizada únicamente por los mecanismos institucionales, sino también por el poder social que los ciudadanos ejercen sobre sus representantes, no solo a través de las elecciones, sino también por medio de otras formas de participación y expresión políticas de la ciudadanía (asambleas, referendos, consultas populares, etc.) (Velasco, 1998, p. 128). En resumen, podemos afirmar, con Salvador Giner, que «el republicanismo concentra su atención sobre la actividad política del ciudadano común, de manera que las políticas de cada día las tenemos que hacer nosotros, los ciudadanos. El gobierno no es responsable único: si yerra y persiste es porque se lo permitimos» (2000, p. 172).

Y la tercera gran ventaja de una participación extensa e intensa es que, gracias a ella, las leyes y las decisiones serán mejores y más justas y, por consiguiente, la sociedad será también mejor y más justa. Esto se debe –coinciden Paul Brest (1988, p. 161) e Iseult Honohan (2002, p. 161) – a que la participación real en la actividad y la deliberación políticas nos induce a escuchar las posiciones de otra gente y nos hace conscientes de nuestras más remotas e indirectas conexiones con los demás y, por ello, de las consecuencias que nuestras decisiones y acciones tendrían para nuestros vecinos, así como su alcance a largo plazo para la comunidad en su conjunto. Además, dado que en una sociedad republicana –continúa Honohan (2002, p. 161)– los intereses privados no pueden constituir una base suficiente para la acción política, sino que esta debe ser apoyada por argumentos y razones que son objeto de escrutinio público, los gobernantes y los ciudadanos se verán forzados a justificar sus pretensiones y sus decisiones apelando al bien común. Este requisito, por su parte, tiene un efecto disciplinante sobre el tipo de medidas que pueden ser propuestas y aprobadas, y contribuirá a una moralización del proceso de gobierno que acabará transformando al *homo æconomicus* en ciudadano⁷.

⁷ Otra virtud, no menor, de una amplia participación en los asuntos públicos que ha sido recurrentemente señalada por los autores republicanos es que allí donde todos participan en la elaboración de las leyes, se asegura en mayor medida el puntual cumplimiento de las mismas, puesto que, al sentirse copartícipes de ellas y no considerarlas como imposiciones ajenas, los individuos las aceptan y respetan de mucho mejor grado. Escribía así, por ejemplo, Marsilio de Padua que «lo que toca a la conveniencia o inconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto», pero si la ley es dada por

Ahora bien, todos estos beneficios solo se lograrán si la participación no solo es amplia y continua, sino también, y fundamentalmente, responsable, esto es, si implica un cierto interés por los demás pues, como señala Charles Taylor «no solo se requiere que los ciudadanos se comprometan con el proyecto común, sino también que se sientan especialmente vinculados con las demás personas que participan en dicho proyecto» (Taylor, 1999, p. 146). Nos enfrentamos, pues, a una tarea nada cómoda y que requiere cierto sacrificio y entrega por nuestra parte, puesto que, nadie lo niega, una sociedad republicana implica demandas mucho mayores que la liberal sobre los ciudadanos. Demandas que, por su parte, solo podrán ser satisfechas si estos poseen un cierto grado de virtud cívica, la cual se convierte, de este modo, en la piedra angular del orden republicano. Es este el motivo que nos permite proclamar, con Salvador Giner, que de la viabilidad de la virtud cívica en nuestros días dependerá la viabilidad de la recuperación del republicanismo cívico (2000, p. 148).

Sin embargo, como señala Viroli (2003, p. 69), es un hecho cierto que muchos autores contemporáneos coinciden con los primeros liberales en que la virtud cívica teorizada por los republicanos es o imposible o peligrosa o las dos cosas. Imposible porque puede ser demasiado exigente para los ciudadanos de nuestras sociedades individualistas, demasiado encerrados en sus vidas privadas, demasiado celosos de sus intereses particulares a corto plazo o demasiado vinculados a diferentes grupos de interés como para servir al bien común; peligrosa porque para ellos cualquier intento de motivar a los individuos para ocuparse de sus deberes cívicos supone un atentado a la autonomía individual y una intromisión en la vida privada, al imponérseles una determinada concepción de la vida buena, al tiempo que estiman que cualquier compromiso con el bien común puede ser visto como una subordinación del individuo a la sociedad.

No obstante, los republicanos disponen de un buen número de argumentos para refutar todas estas acusaciones. Así, Adrian Oldfield (1990, p. 6) responde a los liberales que sus temores son infundados, pues lejos de minar la autonomía individual, el hecho de que los poderes públicos motiven a los individuos a cumplir con sus deberes cívicos –siempre que no sean impuestos por la fuerza–, muy al contrario, va a posibilitarles alcanzar un grado de autonomía moral y política mucho mayor que la que se les garantiza con el simple reconocimiento de los derechos individuales, pues gracias a ello lograrán gobernarse verdaderamente a sí mismos y considerarse genuinamente libres por las razones ya señaladas.

uno o por unos pocos, «los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera y protestarían de ella [...] y de ningún modo la guardarían»; en cambio, la ley dada con la audiencia y el consenso de toda la multitud será fácilmente aceptada por cualquier ciudadano porque es «como si cada cual se la hubiese dado a sí mismo» (Marsilio de Padua, 1989, p. 54 a 55).

Además –puntualiza Gargarella (1999, p. 180)– esta promoción de la virtud cívica no tiene que ser vista como una intromisión en la ética privada, dado que –a diferencia, por ejemplo, del comunitarismo– el republicanismo no necesita que los ciudadanos se comprometan con el respeto a una «concepción moral robusta», sino tan solo con ciertos valores «institucionalmente circunscritos». Es decir, no se interesa por el modo particular en que vivan los ciudadanos o por sus ideales del bien, con tal que preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás y, en definitiva, con el destino de su comunidad⁸. Abunda en esta opinión, entre otros muchos, Oldfield (1990, p. 25), a cuyo parecer «no se trata de que la comunidad se autoimponga un propósito primordial ni de que establezca un camino único hacia la vida buena; la comunidad está compuesta por diversos seres autónomos, diferentes en sus capacidades, dotes y funciones, y la vida buena para uno no es necesariamente la vida buena para otro, pero la vida buena para cada uno debe comprender la actividad que sostiene la comunidad política. De lo que se trata, por tanto, es de establecer normas de conducta de acuerdo con las cuales cada ciudadano perseguirá su proyecto de vida buena que libremente haya elegido y de especificar aquellas actividades que son necesarias para que esa búsqueda individual de la vida buena sea posible»⁹.

Por su parte, la respuesta al reproche de que la subordinación del bien particular al común es una práctica opresiva, nos la brinda Honohan (2002, p. 151-159). La profesora de la Universidad de Dublín reconoce que es innegable que la noción de bien común es un concepto que no es popular hoy y que incluso suele ser rechazado como colectivista y potencialmente opresivo. Sin embargo, a su juicio, hay una serie de sentidos en los que puede ser usado que no son inherentemente opresivos, si bien para ello es preciso conceder que en lugar de hablar de un único bien común o fin de la sociedad, habría que referirse a bienes comunes de los que todos nos beneficiamos, tales como la paz o un medio ambiente saludable, que no pueden ser promovidos eficazmente por los ciudadanos individualmente, ni tan siquiera por las instituciones políticas por sí solas, sino que se necesita de la acción conjunta de todos para su consecución. El bien común, por tanto, no ha de ser visto como el de una entidad distinta y superior a los ciudadanos, sino como el bien de estos mismos en tanto miembros de una comunidad política, que en ocasiones puede diferir de

⁸ El hecho de que una participación política intensa y favorecida por el Estado no es contrario a la libertad en la vida privada es algo que ya señalaba, por ejemplo, Pericles en su famosa oración fúnebre según nos relata Tucídides (1989, p. 156 y 157).

⁹ Por otra parte, la promoción, e incluso la imposición, de determinadas conductas por considerarlas beneficiosas para el bien común (además de para el individual) no es una práctica ajena a nuestras democracias liberales. Señala en este sentido algunos ejemplos Honohan que irían desde la sanción de un tipo u otro de matrimonio o la elección de una educación laica o confesional, hasta medidas tales como la subvención de las artes o el deporte, la imposición agravada de productos tales como el alcohol o el tabaco o, en fin, la obligatoriedad del uso del cinturón de seguridad cuando se conduce (Honohan, 2002, p. 193).

sus bienes inmediatos como individuos singulares. Por tanto, la primacía de lo público sobre lo privado no refleja el bien de la mayoría sobre el de la minoría, sino una dicotomía dentro de cada ciudadano, porque cada uno tiene tanto un interés privado como uno público¹⁰. De modo que quienes anteponen sus intereses privados a los públicos son, en realidad, cortos de miras e incapaces de advertir lo que verdaderamente les conviene; en cambio, anteponer el bien común al particular no supone más que perseguir intereses a largo plazo o ser más perspicaces a la hora de defender los intereses individuales. Nos hallamos, por tanto, ante una concepción instrumental de la virtud cívica, pues, como escribe Oldfield (1990, p. 7), la ciudadanía no tiene nada que ver con el altruismo, sino con el reconocimiento de las metas de la sociedad como propias.

3. ¿Es viable en nuestros días la virtud cívica?

También rechazan los republicanos la crítica que se les viene haciendo desde hace, al menos, dos siglos, respecto a que la participación política intensa y comprometida es imposible. Los ciudadanos –suele decirse– carecen de la aptitud, la información y el civismo necesarios para determinar el bien común, por lo que es mejor una división del trabajo en la que esta función corresponda a quienes están verdaderamente preparados para desempeñarla: los políticos¹¹. Sin embargo, para aquellos esto tiene por qué ser así, y se muestran, en cambio, convencidos de que nada impide que los ciudadanos nos hagamos cargo de la gestión de los asuntos públicos en mucha mayor medida de lo que lo hacemos en la actualidad, siendo plenamente conscientes de que la virtud cívica es un bien escaso (Oldfield, 1999, p. 7)¹², pero a la vez convencidos de que esta puede incrementarse si se crea la

¹⁰ Un recurrente ejemplo para ilustrar esta dualidad de intereses es el del empresario cuyo interés individual más inmediato como tal es que no se limiten o se penalicen las emisiones contaminantes, en tanto que su interés como ser humano, coincidente con el del resto de sus conciudadanos, es disfrutar de un medio ambiente saludable.

¹¹ En ocasiones se suele decir también que los ciudadanos no tienen el tiempo libre necesario para dedicarse a la política, lo cual, si bien es cierto en algunos casos, no en la mayoría de ellos, si tenemos en cuenta datos como el hecho, por ejemplo, de que los españoles dedicaron durante el año 2004 una media de 218 minutos diarios a ver la televisión (El País, 2 de agosto de 2005).

¹² Ciertamente, el republicanismo ha sostenido a lo largo de toda su dilatada existencia que los individuos siempre son propensos a olvidar sus deberes cívicos. Así lo denunciaba, por ejemplo, Rousseau cuando escribía que en un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero, en cambio, ahora debido al ajetreo del comercio y de las artes, al ávido interés del beneficio, a la molición y al amor a las comodidades, los servicios personales son sustituidos por dinero: «¿Hay que ir al combate? Pagan tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla». Pero –continúa– «tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado ya está cerca de su ruina [...], tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: ¿a mí qué me importa?, hay que contar con que el Estado está perdido» (Rousseau, 1964, p. 428 y 429).

coyuntura apropiada. Y, por otra parte, no se proponen forjar al hombre nuevo, misión que se ha demostrado, además de peligrosa, imposible (Van Gunstern, 1996, p. 78), sino que sus reflexiones respecto a cómo incentivar la virtud van dirigidas al hombre tal y como es, y más particularmente, al hombre moderno, con sus específicas circunstancias. En este sentido –apunta Giner (2000, p. 153) – conviene recordar que la virtud cívica tiene unas pretensiones modestas: no exige santidad, pide solamente obediencia a leyes legítimas, un cierto interés por lo que pasa en la política nacional e internacional, no dejarse guiar ni adoctrinar y, sobre todo, una cierta capacidad de participación activa en la cosa pública, por costoso que esto a veces pueda ser.

Por otro lado, es innegable que los individuos cumplen a diario sus obligaciones para con los demás, cumplen sus obligaciones como padres, como vecinos, como amigos o como profesionales, por tanto, ¿por qué no habrían de ser capaces de cumplir sus obligaciones para con su comunidad? (Honohan, 2002, p. 147); es por esto por lo que el republicanismo cívico se ha preguntado siempre cómo se podría generar entre los ciudadanos ese compromiso con su comunidad, esto es, esa virtud cívica. Pues bien, ante todo, habría que determinar cuáles son los requisitos que se precisan para que la virtud florezca. Y la respuesta nos la brinda, una vez más, la profesora Honohan (2002, p. 170), a cuyo juicio, los individuos necesitan oportunidades (esto es, descentralización del poder político), recursos (conocimientos, información, tiempo y bienestar) y, por supuesto, motivación para tomarse la práctica de la ciudadanía en serio.

Así, ante todo habría que multiplicar las oportunidades para el autogobierno responsable por parte de los ciudadanos, esto es, el entorno institucional ha de ser el apropiado, deben crearse ámbitos donde cada uno pueda potencialmente tomar parte, donde todos puedan decir y hacer algo. Y para tal fin dos son las medidas más significativas que deberían adoptar los poderes públicos: por un lado, promover una mayor descentralización del poder político, otorgando, por ejemplo, a las ciudades y los pueblos la capacidad de tomar importantes decisiones para la vida de la colectividad; y, por otro, fomentar una amplia y diversa red de asociaciones de todo tipo: sindicales, culturales, religiosas, ecológicas, deportivas, vecinales, etc., a las que se dote de verdaderos poderes y capacidad de decisión¹³. Esta «política a pequeña escala» serviría de base –como pone de manifiesto Honohan (2002, p. 239) – para que los ciudadanos pudieran iniciarse en la gestión de los asuntos

¹³ Por otra parte, hay quienes sostienen que esta participación y descentralización debería alcanzar también a las empresas, donde se toman un gran número de decisiones que afectan inmediatamente a las vidas de los trabajadores sin contar con el concurso ni la opinión de éstos. No obstante, esta aspiración, que podría ser muy positiva, no parece muy factible, al menos a corto plazo (vid. por ejemplo, Sunstein, 1988, p. 1578, y Brest, 1988, p. 1626).

públicos en áreas y temas con los que están más familiarizados y mejor informados y donde sus intereses son más claros e inmediatos, lo que les ayudaría a superar la sensación de impotencia y a desarrollar su sentido de responsabilidad.

Ciertamente, la descentralización no solo les brindaría la oportunidad material de participar, sino que, a su vez, la incentivaría, pues los individuos toman la participación en serio solo cuando los problemas discutidos afectan a sus intereses directamente y cuando tienen una oportunidad real de hacerse oír y de influir en alguna medida en las actividad política. En efecto, como acertadamente escribe Ovejero (2001, p. 29), «si puedo hacer oír mi voz, tengo razones para hablar. Si hablo y me siento atendido, tengo razones para seguir participando; no olvidemos que los problemas de acción colectiva surgen, casi siempre, cuando los individuos creen que importa poco que cooperen o no, que su participación de nada sirve en la obtención de la empresa común. Cuando se compara el indiscutible costo de la cooperación con la irrelevancia de la propia acción desde el punto de vista público, la voluntad cooperativa se desalienta».

Por el contrario, cuando uno percibe que entre su elección y lo que puede llegar a suceder hay una relación causal no remota, empieza a pensar en qué hacer y a tomarse en serio la importancia de su participación para el éxito o el fracaso de la empresa. Y, efectivamente, todos los escritores republicanos han enfatizado repetidamente que los ciudadanos que participan en el autogobierno comunal, asisten a los debates, expresan opiniones en los consejos públicos, eligen representantes y supervisan su trabajo, tales ciudadanos sienten el bien público como el suyo mismo y desarrollan hacia él una adhesión similar a la que sienten hacia su misma propiedad (Viroli, 2003, p. 101).

Ahora bien, no basta con que los ciudadanos dispongan de oportunidades para participar en la vida pública, sino que necesitan, además, de una serie de recursos que les capaciten para ser agentes activos en su comunidad. Algunos de estos recursos, a juicio de Oldfield (1990, p. 28), tienen que ver con lo que el individualismo liberal identifica como derechos civiles y políticos, en tanto que otros son de tipo económico y social, pues es evidente que sin salud, sin educación y sin unos ingresos razonables, por ejemplo, las posibilidades de una genuina práctica de la ciudadanía se ven seriamente amenazadas.

Es preciso, por tanto, en primer lugar, que todos los ciudadanos gocen de unos derechos que les posibiliten la participación consciente, informada, frecuente y libre. En este sentido, es habitual afirmar que el republicanismo es irreconciliable con la noción de derechos individuales; sin embargo, esto no es del todo cierto, sino que, en realidad, solo si estos son concebidos como propiedades individualistas absolutas y naturales de una persona soberana serán incompatibles con la concepción

republicana de la autonomía política. En efecto, para los republicanos, los derechos no se consideran como atributos naturales de los individuos, sino como prerrogativas constituidas y garantizadas políticamente, esto es, «en última instancia no son sino manifestaciones de la voluntad política dominante» (Habermas, 1994, p. 224).

Ahora bien, frente a lo que pudiera parecer a primera vista, esta concepción no supone ningún menoscabo del valor o la eficacia de los derechos. En primer lugar, porque desde un punto de vista que podríamos calificar como práctico –y esta sería una de las debilidades teóricas de la doctrina de los derechos naturales a juicio de Viroli (2003, p. 60)– en realidad los derechos naturales no se convierten en verdaderos derechos hasta que no son reconocidos por la sociedad y protegidos por el poder político; ciertamente, como señala Peces-Barba, «los derechos que se originan y se fundan en la moralidad y que desembocan en el Derecho, lo hacen a través del Estado (...); sin el apoyo del Estado esos valores no se convierten en Derecho positivo y, por consiguiente, carecen de fuerza para orientar la vida social en un sentido que favorezca su finalidad moral» (1990, p. 105).

Y, en segundo lugar, porque para los republicanos los derechos son absolutamente esenciales, pues suponen una precondition indispensable para un proceso deliberativo sincero. Así, nos recuerda Michelman (1988, p. 1504) que en el pensamiento republicano, el carácter normativo de la política depende de la independencia de mente y de juicio, de la autenticidad de la expresión y de la diversidad o pluralidad de perspectivas que los ciudadanos llevan al «debate de la República». Por ello, esta doctrina ha mostrado siempre un firme compromiso con la defensa de los derechos a la propiedad, a la libertad de expresión y de conciencia, a la participación política, etc., que no solo garantizan la autonomía individual y el acceso a la vida pública, sino que posibilitan el debate político y la deliberación genuina.

Ahora bien, junto a los derechos civiles y políticos que, al menos, en las democracias occidentales parecen estar suficientemente a salvo, es preciso el reconocimiento y la garantía efectiva de determinados derechos sociales, así como la adopción de medidas redistributivas que proporcionen a los individuos un cierto nivel de bienestar y les garanticen una cierta igualdad, pues, como señala Taylor, «una democracia de los ciudadanos es altamente vulnerable a la alienación que producen las profundas desigualdades y el sentimiento de abandono e indiferencia que fácilmente surge entre las minorías marginadas. Esta es la razón por la cual las sociedades democráticas no deben ser demasiado desigualitarias» (Taylor, 1999, p. 146).

Y esto es así, por un lado, porque las grandes desigualdades económicas comprometen la independencia real del individuo y favorecen el clientelismo, lo que impide acudir al foro público con criterios propios y defender aquellas políticas

que en conciencia se estiman más beneficiosas para la comunidad¹⁴. Además, quienes apenas disponen de lo básico para subsistir, difícilmente podrán preocuparse por los asuntos públicos ni sentirse comprometidos con una sociedad que no les corresponde. El resultado es que quienes tienen más, participan más, y por ello ejercen una mayor influencia en los poderes públicos y pueden así orientar la acción de éstos hacia la promoción de sus propios intereses, cerrándose de este modo el círculo (Brest, 1988, p. 1627).

Pero los republicanos contemporáneos tienen los pies en la tierra: no abogan por una igualdad material extrema, sino que se contentan con la adopción de medidas políticas, sociales y económicas que promuevan la independencia de los ciudadanos, esto es, con que se preserve un cierto nivel de bienestar que les proporcione el tiempo, los recursos, la cultura, la educación y los conocimientos imprescindibles para ejercer sus deberes cívicos¹⁵.

Pero todo esto sigue aún sin ser suficiente, no basta con que los individuos dispongan de oportunidades para participar y disfruten de las condiciones jurídicas y socioeconómicas precisas para hacerlo adecuadamente, sino que, además, necesitan ser motivados para cumplir con sus deberes cívicos, esto es, para convertirse en verdaderos ciudadanos, pues, como escribe Olfield, «no podemos esperar que la ciudadanía crezca simplemente porque los políticos y los pensadores lo deseen y exhorten a los individuos a comportarse en este sentido, sino que los seres humanos «naturales» o «no-cívicos» o «precívicos» deben ser moldeados y formados para ejercer su papel de ciudadano» (1990, p. 7).

Muchos han sido los incentivos ideados por los republicanos para tal fin¹⁶, sin embargo, indiscutiblemente, el principal instrumento en el que todos ellos han

¹⁴ Este es el motivo por el que todos los escritores republicanos, desde Aristóteles, propusieron todo tipo de medidas para lograr una cierta igualdad económica entre los ciudadanos que garantizara su igualdad política.

¹⁵ Algunos republicanos han propuesto también otras medidas diseñadas para reducir los efectos de la riqueza en el proceso político. Así, por ejemplo, Sunstein considera indispensable una mayor regulación de las campañas electorales que contrarreste las distorsiones provocadas por los muy desiguales presupuestos con que cuentan los distintos grupos que concurren a ellas. También es frecuente, con el fin de lograr la igualdad real entre las distintas alternativas políticas, proponer que se favorezca el acceso de todas ellas a los medios de comunicación, tanto públicos como privados, en condiciones de paridad, rechazando el uso exclusivo del mercado para regular tal acceso (Sunstein, 1988, p. 1576).

¹⁶ Entre estos incentivos, uno muy recurrente a lo largo de toda la tradición republicana y que ha sido recuperado por algunos de sus sucesores contemporáneos como Pettit, es la reputación. Se pregunta, en este sentido, el profesor de Princeton «¿puede el reconocimiento, o su contrario, la desaprobación, generar virtud cívica hoy, en una sociedad individualista en la que el éxito material es el principal objetivo?». Él piensa que sí y argumenta que uno de los principales motivos para desear hacerse rico es, precisamente, impresionar o sentirse superior a los demás; por ello, si conseguimos que la sociedad valore la virtud por encima de la riqueza, mucha gente, ávida de notoriedad y estima pública, podría dirigir sus esfuerzos en esta línea en lugar de al éxito personal en los negocios (Pettit, 1993, p. 177-178).

confiado siempre para inculcar la virtud en los ciudadanos ha sido la educación. Ahora bien, el republicanismo cívico tiene una concepción de la educación mucho más amplia que la tradicional, pues para aquel los ciudadanos están aprendiendo toda la vida y nunca cesa la formación entendida como la construcción del carácter apropiado para comprometerse de buen grado en la práctica de la ciudadanía; además, la educación, así entendida, no corresponde únicamente a la escuela, sino que compete también a las instituciones políticas y a la sociedad en su conjunto.

Como ya ha quedado apuntado, la educación que propugnan los republicanos tendrá como finalidad primordial enseñar a los individuos, desde niños, lo que significa ser ciudadanos de una comunidad política, en términos de los deberes que esto implica, y motivarlos para cumplirlos; enseñarles, en definitiva, a percibir los intereses de la comunidad como los suyos propios, a reconocer que la comunidad y sus prácticas e instituciones aseguran a los ciudadanos la posibilidad de vivir sus propias vidas buenas y que tiene, por ello, el deber de contribuir a su viabilidad.

Pero junto a la concienciación cívica, y dado que la creciente complejidad de los asuntos políticos, sociales y económicos de la vida contemporánea dificultan el análisis y desconciertan o desaniman a los ciudadanos, es preciso poner también a su disposición todos los conocimientos y la información de los asuntos relativos a la sociedad y al Estado necesarios para situarlos en posición de juzgar, de elegir y de actuar.

Una magnífica síntesis de esta concepción de la educación la encontramos en un informe presentado al Ministro de Investigación francés en 1998 titulado «Pour une instruction et une éducation civiques républicaines», que declara que «la educación cívica es el conjunto de los conocimientos y las prácticas destinadas a procurar a cada ciudadano, miembro del cuerpo político y, por tanto, del «soberano», las luces, los conceptos y los valores que le permitirán ejercer plenamente sus prerrogativas y cumplir los deberes que de ellas derivan con todo conocimiento de causa». La educación tendrá, así, como finalidad enseñar tanto a defender sus intereses legítimos como a cumplir sus deberes, a obedecer la ley, a respetar las instituciones, pero también a criticarlas y a corregirlas si hiciera falta; en una palabra, a ser responsables. «Nada más –continúa el informe–, pues en tal caso se correría el riesgo de caer en el adoctrinamiento totalitario: la República tiene la obligación, no de imponer un contenido a la elección de los ciudadanos, sino de recordarles e incluso de inculcarles las bases, comunes a todos, de una moral cívica y política. Ni nada menos, pues sería vano contentarse con una sociabilidad fundada sobre los buenos sentimientos y que no produzca más que un conformismo dócil».

Como hemos visto, una de las funciones de la educación es promover el sentimiento de apego hacia la propia comunidad, esto es, el patriotismo pues, como señala

Oldfield, «para que exista una conciencia cívica efectiva, es esencial algún tipo de apego patriótico hacia la nación, si bien este no debería ser ni agresivo ni xenófobo. En la educación cívica, concebida latamente, «el sentido de afiliación grupal» debe tener prioridad sobre la enseñanza de las letras y los números» (1990, p. 166).

Ahora bien, el patriotismo que propugnan los republicanos es aquel que Dolf Sternberg calificara de «constitucional» y cuya esencia podemos advertir en estas palabras: «la patria es la República que nos constituye. La patria es la Constitución, que nos da vida. La patria es la libertad (la auténtica libertad) de la que gozamos cuando nosotros mismos la defendemos, la usamos y la conservamos» (citado por Rosales, 1999, p. 145). Se trata, por tanto, de un sentimiento que no debe ser confundido con el nacionalismo, pues «si la lealtad nacionalista se fragua en torno a la idea de pueblo, es decir, en torno a la historia y la cultura de un grupo étnicamente diferenciado, homogéneo y diferente del resto de los pueblos, la lealtad patriótica se consolida en torno a un sistema de instituciones que, por principio, ha debido ser construido. El patriotismo, la virtud cívica por excelencia, se genera sobre la base de la adhesión emotiva y racional a un sistema político, que no es interpretado como la creación del genio nacional, sino como producto del acuerdo de la comunidad. En el caso de la lealtad nacionalista, en cambio, los lazos de solidaridad (...) se crean a raíz de la participación en un legado cultural común» (1999, p. 144). La patria, así, se constituye como comunidad de derechos que iguala a sus integrantes por el estatuto jurídico de la ciudadanía y no requiere para la pertenencia ninguna forma de solidaridad, excepto la solidaridad cívica con la comunidad. El patriotismo republicano se traduce, en definitiva, en una adhesión a la ley y al sistema político que hacen posible el ejercicio de la libertad civil; más allá de esa condición, el patriotismo es, y debe ser, compatible con el pluralismo moral, cultural y étnico.

Pero por mucho que se inculque desde la infancia el patriotismo, la ciudadanía responsable y el compromiso cívico, estos sentimientos serán efímeros si los ciudadanos no ven recompensados sus esfuerzos y sacrificios; esto es, si encuentran en las leyes y en las instituciones una expresión de sí mismos (Álvarez, 2000, p. 130), si ven que satisfacen sus verdaderos intereses, que las políticas de bienestar alcanzan a todos, que la Administración es eficaz, etc., los ciudadanos se sentirán identificados con su comunidad y estarán dispuestos a asumir sus responsabilidades de buen grado. Sin embargo, en el caso contrario –vaticina Giner–, surgirán movimientos de desafección que socavarán la politeya democrática y fomentarán el desarrollo de ideologías antidemocráticas y actitudes políticamente cínicas que aislen primero y ridiculicen después el ejercicio de la probidad o las muestras de virtud pública; en definitiva, se puede afirmar –continúa Giner– que «los ciudadanos respetan su República si esta les responde» (2000, p. 160).

En este sentido, sostiene también Viroli (2003, p. 97) que si queremos que los ciudadanos amen su República y sus leyes es imprescindible que los poderes públicos se conduzcan con justicia, esto es, que protejan a todos por igual, sin ofrecer privilegios a los poderosos ni discriminar a los débiles, que castiguen con igual firmeza tanto los delitos grandes como los pequeños, tanto a las personas ilustres como a las de a pie, que ni la riqueza ni la amistad ni la pertenencia a una facción –solo el mérito y la capacidad para servir al bien común– pueden abrir las puertas a los honores públicos, a los empleos y a los cargos prestigiosos. Sin embargo –continúa Viroli–, la política de recompensas y reconocimiento que prevalece hoy en demasiados países ha sido, en cambio, en gran medida una política de clientelismo –esto es, de distribución de empleos públicos, de ventajas y de privilegios entre quienes están dispuestos a obedecer ciegamente a una persona o facción–; esta política de clientelismo crea una élite corrupta e incompetente, socava el alma moral de la República y engendra una competencia enferma¹⁷.

El patriotismo, por tanto, es un sentimiento que posibilita el buen funcionamiento de las instituciones y que, a su vez, se ve favorecido por este, toda vez que –como han puesto de manifiesto todos los autores republicanos a lo largo de la historia– se realizarán más fácil y sinceramente todo tipo de sacrificios por un gobierno en el que todos participemos y que mire por el interés de todos, pues sabemos que lo que hagamos a favor de la patria redundará antes o después en nuestro beneficio, en lugar de en el de unas pocas personas privilegiadas.

Mucho es, en definitiva, lo que la sociedad republicana demanda a los individuos, pero también es mucho lo que les ofrece. Además, si bien la virtud cívica que precisa tal sociedad es difícil de lograr, no es imposible: la ciudadanía puede ser una práctica no natural para los seres humanos, pero tampoco es algo para lo que no sirvan congénitamente.

De hecho, como acertadamente puntualiza Honohan, la apatía de los ciudadanos es, en gran medida, una respuesta racional a las condiciones políticas actuales, pues sienten que sus opciones de elección entre partidos políticos y programas de gobierno verdaderamente diferenciados son muy limitadas, así como sus oportunidades de participar; «no obstante, el hecho de que, a pesar de ello, un significativo número de ciudadanos acuda todavía a votar sugiere que la participación

¹⁷ Circunstancia que se agrava, además, por el hecho de que, como ya advirtiera Montesquieu, no siendo honrados ni practicando con el ejemplo la mayor parte de los ciudadanos principales de un Estado, es muy difícil que los inferiores sean hombres de bien, que aquellos les engañen y estos se conformen con ser engañados (Montesquieu, 1995, p. 122). Y también señalaba Cicerón, en esta línea, que «las clases superiores, al ser corruptasson responsables de un daño mayor al Estado, porque no solo hacen perjuicio por el hecho de corromperse ellos, sino también porque corrompen y hacen más daño con el ejemplo que con su falta» (Cicerón, 1989b, p. 282).

política es un bien muy apreciado por ellos. Además, el creciente número de formas alternativas de actividad pública sugiere que una buena cantidad de energía política es canalizada hacia reivindicaciones comunales o medioambientales o hacia movimientos de protesta, desde los que tratan de defender los derechos de los animales hasta los antiglobalización» (Honohan, 2002, p. 218).

En cualquier caso, podemos concluir, con Olfield (1990, p. 7), que todo lo dicho hasta ahora no tiene por qué ser tomado al pie de la letra, sino como un ideal a conseguir que debería guiar las instituciones y las prácticas de nuestras sociedades. Los conceptos de ciudadanía y participación aquí manejados pueden ser equiparados con los de justicia y libertad: aspiramos a ser justos y libres aunque sabemos que nunca llegaremos a serlo del todo, sin embargo no abandonamos estos ideales ni dejamos de considerarlos claves para nuestra sociedad».

No obstante, no debemos olvidar que el principal obstáculo para lograr este ideal – como nos recuerda este autor– pueden constituirlo los mismos detentadores del poder político, quienes, a pesar de sus frecuentes llamamientos a la «ciudadanía activa», a reconocer las obligaciones para con la comunidad y el Estado, no es seguro que estén dispuestos a asumir las, para ellos, incómodas consecuencias que el republicanismo cívico, tomado en serio, implicaría.

Lista de Referencias

- Álvarez, J. (2000). *Individuo, libertad y comunidad. Liberalismo y republicanismo, dos modos de entender la ciudadanía*. La Coruña: Ludus.
- Ansuátegui, F. J. et al. (Eds.). (2005). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson.
- Barranco, M. (2005). La concepción republicana de los derechos en un mundo multicultural. En F.J. Ansuátegui et al. (Eds.). (2005). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson.
- Berlin, I. (2003). Dos conceptos de libertad. En I. Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. B. Urrutia, J. Rayón & N. Rodríguez (trad.) Madrid: Alianza.
- Brest, P. (1988). Toward radical republicanism. *Yale Law Journal*, 97.
- Camps, V. (1990). *Virtudes Públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cicerón. (1989a). *Sobre los deberes*. J. Guillén Cabañero (trad.). Madrid: Tecnos.

- Cicerón. (1989b). *La República y Las leyes*. J.M. Núñez González (trad.). Madrid: Akal.
- Constant, B. (1989). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En B. Constant. *Escritos políticos*. M. L. Sánchez Mejía (trad.). Madrid: C.E.C.
- Constant, B. (1988a). Principles of politics applicable to all representative governments. En B. Constant. *Political writings*. Cambridge University Press.
- Constant, B. (1988b). Usurpation. En B. Constant. *Political writings*, Cambridge University Press.
- Del Águila, R. (1997). *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Trotta.
- Del Águila, R. (1998). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.
- Duverger, M. (1957). *Los partidos políticos*. J. Campos & E. González (trad.). México: F.C.E.
- Flores, P. (2001). *El individuo libertario*. J. Jordá (trad.). Barcelona: Seix Barral.
- García, E. (1998). El discurso liberal: democracia y representación. En R. del Águila et al. *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Giner, S. (2000). Cultura republicana y política del porvenir. En S. Giner (ed.). *La cultura de la democracia: el futuro*. Barcelona: Ariel.
- Honohan, I. (2002). *Civic republicanism*. Nueva York: Routledge.
- Habermas, J. (1994). Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana. *Derechos y Libertades*, (3).
- La Torre, M. (1994). Discutiendo la democracia. Representación política y derechos fundamentales. *Derechos y Libertades*, (3).
- Marsilio de Padua. (1989). *El defensor de la paz*. L. Martínez Gómez (trad.). Madrid: Tecnos.
- Michelman, F. (1988). Law's Republic. *The Yale Law Journal*, 97 (8).
- Montesquieu. (1995). *De l'Esprit des lois*. Paris: Gallimard.

- Mouffe, C. (ed.). (1992). *Dimensions of radical democracy*. Londres: Verso.
- Nussbaum, M. (1999). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and community: Civic Republicanism and the modern world*. Londres: Routledge.
- Ovejero L. (2001, abril). Democracia liberal y democracias republicanas. *Claves de razón práctica*, (111).
- Peces-Barba, G. (1999). *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría general*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, B.O.E.
- Pettit, P. (1993). Liberalism and republicanism. *Australian Journal of Political Science*, (28).
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: una teoría de la libertad y el gobierno*. A. Doménech (trad.). Barcelona: Paidós.
- Rivero, A. (1997). Representación política y participación. En R. del Águila. *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Trotta.
- Rosales, J. M. (1999). Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana. *Isegoria*, (20).
- Rousseau, J. J. (1964). *Du contract social ; ou principes du droit, politique*. En J. J. Rousseau. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Skinner, Q. (1992). On justice, the common good and the priority of liberty. En C. Mouffe (ed.). *Dimensions of radical democracy*. Londres: Verso.
- Sunstein, C. (1988). Beyond the Republican revival. *The Yale Law Journal*, (97).
- Taylor, C. (1999). Por qué la democracia necesita el patriotismo. En M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Tucídides. (1989). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. A. Guzmán Guerra (trad.). Madrid: Alianza.
- Van Gunstern, H. (1996). Neo-republican citizenship in the practice of education. *Government and opposition*, 31 (1).
- Velasco, A. (1998, diciembre). Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización de México. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (12).
- Viroli, M. (2003). *Republicanism*. Nueva York: Hill and Wang.

